

YVES SIMON

---

Philosophie  
du gouvernement  
démocratique

Quel pape pour les chrétiens ?

Collection « Théologie à l'Université »

La théologie s'exerce en bien des lieux et de multiples façons. L'accomplir à l'Université, c'est l'inscrire dans une exigence aussi ancienne que les universités elles-mêmes où, sans concession ni préjugé, se croisent et s'interpellent les savoirs. À une époque d'éclatement des croyances et des rationalités, cette exigence intellectuelle demeure d'actualité.

« Théologie à l'Université » publie des recherches menées au *Theologicum* - Faculté de Théologie et de Sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris.

Directeurs :

Thierry-Marie Courau et Henri-Jérôme Gagey

Comité éditorial :

Emmanuel Durand, Isaia Gazzola,  
Joël Molinario et Sophie Ramond.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

impossible à définir du fait des évolutions historiques des Églises, en Occident comme en Orient, au cours du deuxième millénaire.

Face à notre question de l'existence « réelle » ou « souhaitable » d'un patriarcat d'Occident en tant que tel, il faudra donc se demander ce que regroupe cette dénomination « géographique » d'Occident?

Notons enfin que Mgr Hilarion Alfeyev termine son questionnement en rappelant que certains titres de l'évêque de Rome qui, eux, sont conservés, posent problème car ils soulignent une « prétention à la juridiction universelle : vicaire de Jésus-Christ, successeur du prince des apôtres et souverain pontife de l'Église universelle<sup>22</sup> ». Ce qu'il développe ainsi :

« Selon le point de vue orthodoxe, il n'y a pas et il ne peut y avoir de vicaire unique du Christ sur la terre. Le titre de successeur de l'apôtre Pierre a été utilisé par Rome en un sens déformé, signifiant la soumission de toute l'Église universelle au siège romain. Le titre de souverain pontife (*pontifex maximus*) a été porté par les empereurs païens de Rome. L'empereur Constantin n'y a pas renoncé en devenant chrétien. Dans le cas de l'évêque de Rome, le titre de souverain pontife de l'Église universelle, une fois de plus, renvoie à sa prétendue autorité universelle qu'aucune Église orthodoxe n'a jamais reconnue et ne peut reconnaître. Si le pape voulait faire un geste ou donner un signe aux orthodoxes, comme il le promettait dès son premier discours en tant qu'évêque de Rome, c'est au titre de souverain pontife qu'il aurait dû renoncer<sup>23</sup>. »

## ***2. Le communiqué du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens : un titre au contenu peu clair et devenu obsolète... ?***

Mgr Hilarion Alfeyev en appelait très explicitement, à la fin de sa note du 6 mars 2006, à une réponse officielle venant de Rome. Celle-ci fut publiée le 23 mars suivant et se veut un « éclaircissement » à l'absence du titre de « patriarche d'Occident » dans l'Annuaire pontifical 2006<sup>24</sup>.

Le Communiqué rappelle tout d'abord que la « question historique du titre de Patriarche sous tous ses aspects » telle que l'établissent les « conciles de Constantinople (381) et de Chalcédoine (451) » est complexe et que si, pour l'Orient, cela concernait « un territoire assez clairement circonscrit », tel n'était pas le cas pour « le territoire du Siège de l'Évêque de Rome » qui, lui, « demeurait vague<sup>25</sup> ». De plus, si en Orient le découpage en quatre patriarchats entrait dans le cadre administratif et du coup ecclésiastique fixé par l'empereur Justinien, « Rome privilégia l'idée de trois sièges épiscopaux pétriniens : Rome, Alexandrie et Antioche » – ce que nous verrons dans notre deuxième partie.

Le communiqué précise ensuite, mais sans les développer, les trois points suivants :

« Sans utiliser le titre de “Patriarche d'Occident”, le IV<sup>e</sup> Concile de Constantinople (869-870), le IV<sup>e</sup> Concile du Latran (1215) et le Concile de Florence (1439) considérèrent le Pape comme le premier des cinq Patriarches d'alors<sup>26</sup>.

Le titre de “Patriarche d’Occident” fut adopté au cours de l’année 642 par le Pape Théodore I. Par la suite, ce titre n’a été que très rarement utilisé, et sans avoir de signification très claire.

Son développement se produisit au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle, dans le cadre de la multiplication des titres du Pape ; dans l’*Annuaire pontifical*, il est apparu pour la première fois en 1863<sup>27</sup>. »

Le communiqué précise enfin que le titre de « patriarche d’Occident », « peu clair depuis les origines, devenait obsolète avec l’évolution de l’histoire et pratiquement inutilisable » notamment car le terme « Occident » lui-même « fait référence à un contexte culturel qui n’est plus seulement lié à l’Europe occidentale mais qui s’étend des États-Unis d’Amérique jusqu’à l’Australie et la Nouvelle-Zélande, se différenciant ainsi d’autres contextes culturels<sup>28</sup> ». Parler de « patriarcat d’Occident », cela reviendrait donc à parler de l’« Église latine », ce qui joue différemment pour l’Orient réellement « morcelé » en plusieurs Églises orientales.

De plus, ajoute et conclut le communiqué, « avec le Concile Vatican II, l’Église catholique a trouvé pour l’Église latine un ordonnancement canonique approprié aux nécessités actuelles sous la forme des Conférences épiscopales et les réunions internationales<sup>29</sup> ». Sur ce point-là, qui nous semble être d’un autre ordre car n’interférant pas directement avec la question des patriarcats, on peut toutefois émettre quelques réserves ou en tout cas se poser quelques questions quant à l’exercice de la collégialité que cela permet de façon effective ; c’est tout le problème ecclésiologique du statut de ces conférences

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



importance variable. L'Église de Jérusalem possédait ainsi, dès l'origine, une autorité exceptionnelle. Plus tard, [l'Église de Rome<sup>56</sup>] acquit une importance particulière. D'autres Églises, en Orient surtout, avaient une voix prépondérante lorsqu'il s'agissait de reconnaître ou de rejeter une doctrine, confirmer ou casser une élection épiscopale douteuse, rétablir l'ordre dans une communauté. Cette autorité exceptionnelle était acquise par les Églises à des titres divers. La fondation apostolique était particulièrement vénérée en Occident et Rome était la seule Église à pouvoir s'en glorifier. En Orient, de très nombreuses communautés pouvaient s'en prévaloir, sans aucune contestation possible, et l'apostolicité ne conférait donc, à elle seule, aucune autorité particulière. L'importance numérique et l'ancienneté furent au contraire prépondérantes. C'est ainsi que vers la fin du III<sup>e</sup> siècle, Rome, Alexandrie, Antioche et, à un titre moindre, Carthage, possédaient dans l'univers chrétien une voix exceptionnelle. Il s'agissait des quatre premières villes de l'Empire. [...]

À côté de ces grandes Églises [...], les communautés les plus importantes possédaient une autorité supérieure à celle des petites Églises, souvent dépendantes matériellement et fondées par des missions parties des grandes villes. L'évêque de la grande ville était régulièrement invité aux sacres épiscopaux des alentours ; c'est à lui qu'on demandait en premier lieu de donner son opinion dans les questions controversées<sup>57</sup>. »

On le voit bien dans ces lignes, ce qui est en jeu dans la reconnaissance d'une place particulière de certaines Églises, c'est une question de communion et, dans le même mouvement, d'un certain exercice de l'autorité, à des niveaux divers, que ce soit pour des questions doctrinales – avoir une foi une – ou matérielles – une exigence de charité entre les Églises – et ecclésiologiques – par la reconnaissance d'un évêque élu.

Le rassemblement des évêques en synodes régionaux ou conciles va jouer un rôle capital dans les développements organisationnels de l'Église. Très vite se mettent en place ce qu'on pourrait appeler des « provinces métropolitaines » – désignées parfois par le terme « éparchies » – qui forment, selon l'expression de l'historien Bernard Flusin<sup>58</sup>, l'« armature de l'Église institutionnelle » par le développement d'« institutions qui unissent entre elles les Églises locales<sup>59</sup> ». Concrètement, comme le dit simplement Jean Meyendorff, cette règle, évoquée plus haut, « selon laquelle le sacre épiscopal de tout évêque devait être accompli par plusieurs évêques voisins, eut pour conséquence naturelle la constitution, dans chaque région, d'un concile local. Réuni primitivement lors des consécutions, ce concile devint bientôt une institution permanente, dont les canons anciens prescrivent la réunion deux fois par an<sup>60</sup>. L'évêque de la ville la plus importante en devint le président tout désigné. Dès l'origine, la reconnaissance par cet évêque primat était particulièrement recherchée par les évêques de communautés plus petites ; plus tard, les conciles prescrivirent que toutes les élections épiscopales devaient être obligatoirement reconnues par lui. L'évêque de la ville principale ou “métropolitaine” devint ainsi le chef d'une circonscription ecclésiastique<sup>61</sup>. »

L'Église s'institutionnalisa donc. Ce mouvement

s'élargissant, pour des besoins de communion et d'appuis entre évêques, cela aboutit, comme le dit Jean Meyendorff cité ci-dessus, à la réunion de conciles – où furent mises en débat des questions de doctrine mais aussi d'organisation de la vie ecclésiale. C'est au cours d'un de ces conciles, celui de Nicée, que fut décidée la mise en place et à l'adoption d'une règle qui fit alors correspondre les provinces ecclésiastiques aux provinces civiles de l'Empire. Les « Églises » – l'Église une, communion d'Églises locales – organisaient ainsi, peu à peu, leur vivre-ensemble.

## **Le concile de Nicée**

C'est donc le concile de Nicée, en 325, qui entérina cette décision de parallélisme entre les administrations civiles et ecclésiastiques<sup>62</sup> ; ceci dit, des exceptions dues aux coutumes locales furent conservées. Le canon 6 en est témoin. On peut en effet y lire :

« Que les anciennes coutumes en usage en Égypte, dans la Lybie et la Pentapole soient maintenues, en sorte que l'évêque d'Alexandrie ait le pouvoir sur toutes ces éparchies, puisqu'une coutume de ce genre existe aussi pour l'évêque de Rome. De même pour Antioche et dans les autres éparchies, que leurs prérogatives soient conservées aux Églises<sup>63</sup>. »

Nous avons là la première mention officielle de trois des cinq futurs patriarcats, à savoir Alexandrie, Rome et Antioche, ces trois sièges épiscopaux que la tradition romaine rattachera théologiquement, par la suite, à l'apôtre Pierre pour leur justifier

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Le pape Léon réagira avec l'argument de l'apostolicité des sièges de Rome, Alexandrie et Antioche, rattachés à la figure de Pierre. Pour Constantinople, l'argument est politique et il a de fait du poids historiquement, car l'évêque de Constantinople est proche de l'empereur<sup>101</sup>. Bernard Flusin note d'ailleurs qu'« à la différence de l'Église de Rome, qui tire argument de la nature pétrinienne de son siège, Constantinople ne cherchera que tardivement à revendiquer elle aussi une origine apostolique<sup>102</sup>. L'essentiel de son argumentation est d'ordre politique : la Nouvelle Rome, parce qu'elle est capitale de l'empire, a les mêmes droits que Rome l'ancienne, dont le rang d'honneur n'est cependant jamais contesté<sup>103</sup> ».

Dernier point quant à ce canon 28 : ne peut-on pas se demander s'il n'y a pas là comme un glissement ecclésiologique vers une compréhension plus « monarchique », en tout cas « pyramidale » de l'exercice de la communion et de l'autorité ? En effet, ce canon entérine le fait d'ordinations que j'ose appeler « en cascade », de haut en bas, l'archevêque de Constantinople imposant les mains aux évêques métropolitains qui eux-mêmes ordonnent à leur tour les évêques de leur éparchie. De plus, Constantinople reçoit juridiction sur les diocèses dits « barbares<sup>104</sup> », ce qui constitue là aussi une nouveauté et une sorte de « centralisation » de l'autorité qui pousse à une ecclésiologie non plus seulement eucharistique mais déjà pour une part universaliste.

À Chalcedoine, on peut en tout cas considérer que la « pentarchie » est née, même si elle n'est pas reconnue officiellement par toutes les Églises – Rome, en l'occurrence, qui conteste le canon 28 : les cinq patriarchats sont Rome pour l'Occident, et Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem pour l'Orient, ce que confirme la Nouvelle 123 de

l'empereur Justinien<sup>105</sup> pour qui ces cinq patriarchats sont comme les cinq sens de l'Empire. La puissance de Constantinople sera favorisée par le pouvoir impérial et va petit à petit éclipser celle des patriarchats orientaux, d'autant plus qu'ils vont se diviser à cause de luttes christologiques et du coup s'affaiblir. En face, Rome, qui est l'unique patriarchat de l'Occident et dont une « primauté d'honneur » n'est pas en soi remise en cause par l'Orient, va devenir de plus en plus comme une sorte de « bloc ». Celui-ci permettant de recréer une unité dans ce qui était l'empire romain d'Occident, accentuera ainsi, ou en raison de cela, un pouvoir politique fort faisant alors du pape un véritable monarque – ce que nous verrons dans une partie suivante.

On peut dire qu'on assiste véritablement à l'émergence ou la naissance de deux « blocs » ecclésiaux, entre Rome et Constantinople, plus largement entre l'Occident et l'Orient, dans lesquels la notion de « patriarchat » n'est donc pas symétrique, tant historiquement et géographiquement – théologiquement également ; nous allons y revenir dans la section suivante touchant aux questions ecclésiologiques que pose notre rapide relecture historique.

## ***2. Pentarchie ou triarchie ? Questions théologiques et ecclésiologiques***

Au terme de cette première étape que constitue notre parcours historique quant à l'émergence et l'institution de la pentarchie, il convient maintenant de faire halte sur un certain nombre de questions qui se posent qui sous-tendent une (voire des) conception(s) ecclésiologique(s) de la communion entre les

Églises – et donc dans l'Église –, de l'exercice de l'autorité et, de ce fait, de l'articulation entre primauté et collégialité.

Rome va mettre du temps à reconnaître officiellement la pentarchie. Il faudra attendre le Concile de Ferrare-Florence et sa session VI de 1439. Deux raisons majeures, à mon sens, guident cela : tout d'abord le fait d'une conception différente de la primauté d'une Église sur une autre et de ses fondements notamment théologiques et scripturaires ; et, d'autre part, cet état de fait que l'Occident peine à vivre la communion entre les Églises locales sous le modèle oriental des patriarcats en son territoire. Il y a diverses raisons qui favorisent cela : pour une part des jeux d'influences entre évêques et des raisons politiques liées aux prérogatives de certaines villes de l'Empire, et d'autre part des arguments théologiques, scripturaires et ecclésiologiques qui ne sont toutefois et sans doute pas utilisés sans quelques liens avec des questions politiques et d'autorité.?

L'Église de Rome a du mal à recevoir la notion de pentarchie car elle lui préfère celle de triarchie. En effet, celle-ci correspond à une donnée qu'on pourrait dire ecclésiologique, à savoir l'apostolicité des sièges de Rome, Alexandrie et Antioche, par le biais de la figure de l'apôtre Pierre. Ce sont d'ailleurs les évêques de ces trois villes à propos de qui le canon 6 de Nicée parle d'une forme de primauté.

Il est souvent question, en théologie catholique notamment, de cette primauté des trois sièges pétriniens en référence à Mt 16,18 auquel on peut ajouter Lc 22,31-33 et Jn 21,15-17 ; nous avons là les trois références scripturaires qui assoient la conception de la primauté romaine, Rome étant le siège de l'évêque de Rome considéré par la Tradition comme le successeur de Pierre. Ceci dit, Hervé Legrand dans sa contribution au tome III de *l'Initiation à la pratique de la*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



Si quelqu'un jouissant de quelque pouvoir séculier, ou si quelque puissant tente de chasser du siège apostolique le susdit pape ou l'un des autres patriarches, qu'il soit anathème. De plus, si l'on réunit un concile œcuménique, et si apparaît quelque contestation à propos de la sainte Église des Romains, ou quelque controverse, il faut, respectueusement et avec la révérence voulue, s'informer sur le point litigieux, puis adopter une solution dont on tire profit ou dont les autres tirent profit, mais ne jamais avoir l'audace de prononcer une sentence contre les souverains pontifes de l'ancienne Rome<sup>141</sup>. »

Dans ce canon 21, les cinq sièges patriarcaux sont bien nommés et énumérés en commençant par celui de Rome. De plus on voit bien la place importante accordée à celui qui siège à Rome définit comme le siège de Pierre, « le premier des apôtres ».

Le problème, comme le dit l'introduction dans l'édition au Cerf, c'est que « ce concile, pourtant désigné comme le huitième œcuménique par les canonistes occidentaux, n'apparaît dans aucune collection canonique byzantine<sup>142</sup> ». Ceci dit, ce canon 21 nous intéresse cependant car il est une reconnaissance explicite dans un texte reconnu par Rome des cinq patriarchats.

Pour avoir un texte reconnu autant par Rome que par l'Orient, il faut attendre le concile d'union de Ferrare-Florence, malheureusement resté sans lendemain<sup>143</sup> ; on peut y lire dans ce qu'il énonça le 6 juillet 1439 au cours de la session 6 :

« Nous définissons que le saint Siège apostolique et le pontife romain détiennent le primat sur tout

l'univers et que le pontife romain est quant à lui successeur du bienheureux Pierre prince des apôtres et le vrai vicaire du Christ, la tête de l'Église, entière, le père et le docteur de tous les chrétiens, et que c'est à lui qu'a été transmis par Notre Seigneur Jésus Christ dans le bienheureux Pierre, le pouvoir plénier de paître, de diriger et de gouverner l'Église universelle, ainsi qu'il est aussi contenu dans les actes des conciles œcuméniques et dans les saints canons.

Nous renouvelons de plus l'ordre attesté par les canons des autres vénérables patriarches, de telle sorte que le patriarche de Constantinople soit le second après le très saint pontife romain, celui d'Alexandrie le troisième, celui d'Antioche le quatrième et celui de Jérusalem le cinquième, étant bien sûr intacts tous leurs privilèges et leurs droits<sup>144</sup>. »

Nous nous demandions si le système pentarchique avait vraiment « fonctionné »? S'il est un essai réel de conciliarité dans l'Église, se pose clairement la question de son principe d'unité. Les lettres de reconnaissance et une certaine forme de primauté de l'évêque de Rome sont-elles suffisantes de façon effective ? Il ne semble pas. Les développements historiques que nous avons retracés montrent que ce sont les conciles qui ont tenté de réguler ces questions théologiques de doctrine et ecclésiologiques de communion mais que ces conciles n'auraient sans doute pas existé en tant que tel, sans le rôle particulier de l'empereur. Nous en avons d'ailleurs fait mention à plusieurs reprises.

Il convient donc de dire brièvement quelques mots de ce rôle central de l'empereur – un rôle quasi ecclésial voire

ecclésiologique. Celui-ci peut se comprendre assez aisément, politiquement parlant – et nous sommes toujours dans cette articulation et ces liens entre théologique et politique que nous ne cessons pas de rencontrer et de croiser. L'empereur a,7 en effet, la mission de favoriser l'unité et la cohérence de l'Empire ; au service de cela il lui faut donc être garant de l'unité de l'Église et donc de la communion entre les Églises pour une unité réelle et effective dans son Empire.

Le père Jacek Wojda a travaillé et développé tout cela dans ses travaux de recherche et nous renvoyons ici à sa thèse *Communion et foi. Les trois premiers voyages des papes de Rome à Constantinople (484-555)*. Il démontre que l'empereur jouait au VI<sup>e</sup> siècle un vrai rôle de service de l'unité de l'Église par l'unité de la foi définie dans un concile représentant toute l'Église ; si l'évêque de Rome jouait lui aussi un certain rôle dans le processus conciliaire en raison de son lien à Pierre, connu et accepté par les autres évêques comme par les empereurs successifs, ces derniers se situeront sur un lien direct au Christ qui lui seul est le principe d'unité de toute l'Église<sup>145</sup>. Avec la question qui va prendre de plus en plus d'importance – là encore, ecclésiologiquement et politiquement – de la place de l'évêque de Constantinople, en proximité directe avec l'empereur, comme nous allons le voir dans la partie suivante de ce travail.

## ***Conclusion à mi-chemin...***

Au terme de cette étape de notre parcours, nous avons entrevu tout au long de ces pages la tension constante qui se dessine entre les implications théologiques et politiques de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

optique que le grand intellectuel byzantin et futur patriarche de Constantinople, Gennade Scholarios, rédigea pour lui une brève présentation de la foi orthodoxe qui devait être traduite en turc.

Pour organiser les chrétiens dans l'Empire ottoman, Mohammed II opta pour le système que les Ottomans avaient déjà utilisé pour d'autres minorités : celui des millets. Cela signifiait que chacune de ces nations minoritaires pouvait se gouverner elle-même, avec ses propres lois et coutumes. Le chef religieux de chaque millet était responsable de veiller à l'administration, au bon ordre et aux relations avec le pouvoir ottoman. C'est ainsi que le patriarche œcuménique se retrouva à la tête du millet chrétien (*Rum Milleti*). Il devint ainsi ethnarque : le chef du peuple des Chrétiens orthodoxes avec le titre de *millet bashi*<sup>187</sup>. »

Il semblerait qu'un accord ait été passé entre le sultan Mohammed II et le patriarche Gennade Scholarios qu'il nomma – car le siège était vacant. Cet accord « accordait à l'Église de conserver ses lois concernant le mariage et les obsèques, et aux chrétiens de pouvoir continuer à fêter Pâques librement pendant trois jours<sup>188</sup> ».

Job Getcha précise et ajoute :

« Il résulta de cet accord oral ou écrit entre le sultan et le nouveau patriarche un nouveau modèle de relation entre l'Église orthodoxe et l'État ottoman. Le patriarche et son synode avaient, en plus de leur autorité doctrinale, le plein pouvoir sur le peuple des chrétiens orthodoxes en Orient. Les affaires pénales

concernant les clercs relevaient strictement du tribunal ecclésiastique qui, par ailleurs, traitait également toutes les affaires qui concernaient les laïques et qui avaient une connotation religieuse : le mariage, le divorce, la garde des enfants, les testaments et les successions. Par ailleurs, le patriarche, en tant qu'ethnarque, devait veiller à ce que les chrétiens orthodoxes paient les taxes qui leur étaient imposées par le sultan et avaient le devoir de condamner les récalcitrants. Devant traiter de plus en plus des affaires du droit civil et devant parfois interagir avec les tribunaux turcs, le patriarcat œcuménique dut faire appel à des avocats et des juristes laïques. Ces laïques héritèrent de fonctions au sein de la cour patriarcale qui jadis incombaient à des clercs. Ceci s'explique du fait qu'ils devaient assister le patriarche dans son rôle d'ethnarque dans des tâches qui jadis auraient incombé à l'empereur et à la cour impériale<sup>189</sup>. »

On l'aura compris, dépendant pour une part du sultan, le patriarche avait finalement plus de pouvoir qu'auparavant : lui revenait, pour la population chrétienne, le rôle qu'avait autrefois l'empereur lui-même. À la différence toutefois que l'empire n'était plus chrétien et que le statut des fidèles se réclamant de la foi orthodoxe était celui accordé aux minorités ; le patriarche, vrai responsable de communauté et même quasi dirigeant politique pour la communauté culturelle chrétienne, se retrouvait alors dans l'obligation de jouer le rôle d'intermédiaire ou de médiateur entre son peuple et l'envahisseur, ce qui ne devait pas toujours être chose aisée ; mais il en allait de la survie du christianisme orthodoxe<sup>190</sup>.

On peut se demander que devenait le rôle des autres évêques métropolitains et patriarches dans un tel système ecclésiologique.

« Ce nouveau modèle de relations entre l'Église et le nouvel Empire allait affecter très vite les relations entre les patriarchats orientaux. Avec l'absorption des territoires des patriarchats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem par l'Empire ottoman en 1517, la Sublime Porte annexa leurs fidèles au millet des chrétiens orthodoxes (*Rum Milleti*) sous l'autorité de l'ethnarque (le patriarche œcuménique) et souhaita que toutes les affaires soient centralisées à Constantinople. Bien qu'en théorie, du point de vue de l'ecclésiologie orthodoxe, ces patriarchats gardassent leur autonomie et leurs droits ecclésiastiques, ils se retrouvèrent *de facto* soumis à l'autorité du patriarche œcuménique dans sa qualité d'ethnarque. C'est ainsi que le patriarchat de Constantinople allait devenir plus que jamais le grand centre de la vie ecclésiale duquel dépendaient tous les autres patriarchats orientaux. [...]

Toute négociation de ces patriarchats avec la Sublime Porte devait donc obligatoirement se faire par l'intermédiaire de leur frère de Constantinople. Ainsi, non seulement lorsqu'un évêché était vacant, mais aussi lorsque le siège de l'un de ces patriarchats était vacant, il revenait au patriarche œcuménique de demander au sultan la permission de le pourvoir. En effet, dans l'Empire ottoman, pour toute élection épiscopale, on devait recevoir un document appelé

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



place de patriarchats latins en Orient montre que « la notion même de patriarcat n'a guère été comprise, ni donc honorée, par Rome. [...] La création de patriarches latins à la suite de la quatrième croisade a conduit à l'idée que les privilèges patriarcaux étaient une concession venant de la papauté<sup>223</sup> ». ? Le concile de Latran IV, en 1215, confirme par exemple cela dans ce qu'il dit, au n° 5, de la remise du pallium aux patriarches orientaux par le souverain pontife et la promesse d'obéissance qu'ils doivent lui adresser :

« Renouvelant les anciens privilèges des sièges patriarcaux, avec l'approbation du saint concile universel, nous prescrivons ce qui suit : après l'Église romaine qui, le Seigneur en disposant ainsi, détient la primauté du pouvoir ordinaire sur toutes les autres Églises en tant que mère et maîtresse de tous les chrétiens, l'Église de Constantinople détiendra la première place, celle d'Alexandrie la deuxième, celle d'Antioche la troisième, celle de Jérusalem la quatrième, chacune observant son rang propre. Ainsi, après avoir reçu du pontife romain le pallium, insigne de la plénitude de la fonction pontificale, et après lui avoir juré fidélité et obéissance, leurs évêques accorderont eux-mêmes licitement le pallium à leurs suffragants, recevant d'eux la profession canonique et, au nom de l'Église de Rome, la promesse d'obéissance. Ils feront porter partout devant eux la croix du Seigneur, sauf dans la ville de Rome et partout où se trouvera le pontife romain ou son légat portant les insignes de la dignité apostolique. Dans toutes les provinces soumises à leur juridiction, on en appellera à eux lorsque cela sera nécessaire, étant

saufs les appels interjetés au Siège apostolique que tous doivent humblement respecter<sup>224</sup>. »

Toute une série de patriarchats honorifiques ont par ailleurs vu le jour en Occident au cours du deuxième millénaire<sup>225</sup>, preuve que ce titre se vidait de sa réalité ecclésiologique de départ comme mise en œuvre effective d'une réelle communion entre Églises formant ensemble l'Église universelle. Ces patriarchats étaient non juridictionnels mais ils donnaient un droit de préséance ecclésiastique sur les autres évêques, excepté les cardinaux dont nous allons reparler juste après. Ces patriarchats honorifiques étaient les suivants :

- le patriarcat des Indes occidentales, créé en 1520 et attaché depuis 1885 à l'archevêché de Tolède ;
- le patriarcat des Indes orientales, attaché à l'évêque de Goa et créé en 1886 ;
- le patriarcat de Lisbonne érigé en 1716 ;
- le patriarcat de Venise, qui date, lui, du VII<sup>e</sup> siècle, qui fut d'abord attaché au siège épiscopal de Grado avant d'être transféré à Venise ;
- le patriarcat latin de Jérusalem, enfin, érigé en 1847<sup>226</sup>.

Celui-ci a aujourd'hui encore une place particulière parmi ces patriarchats honorifiques. Il est, en effet, considéré depuis la Constitution *Nulla celebrator* du 22 juillet 1847, signée de Pie IX, comme « patriarcat majeur » alors que les autres sont dits « mineurs » ; comme on peut le lire dans l'encyclopédie *Catholicisme*, c'est que Pie IX « le considère, malgré son caractère latin et son rétablissement récent, bénéficiaire, comme Rome, du prestige attaché à un siège d'origine apostolique [...],

les grands sièges patriarcaux orientaux s'étant disqualifiés par le schisme. Comment ne pas voir, dans un tel point de vue latin, le summum de l'étroitesse qu'ont infligée à la théologie et au droit en Occident plusieurs siècles de séparation d'avec l'Orient<sup>227</sup> ? »

Pour conclure ces pages sur ces phénomènes de centralisation et de latinisation de l'Église, en Occident, il nous faut maintenant ajouter quelques lignes sur cette évolution pendant le Moyen Âge qu'est, pour reprendre les mots du cardinal Joseph Ratzinger dans *Le nouveau peuple de Dieu*, « la transformation dans la manière de comprendre la fonction de patriarche et le renversement, qui le concrétise, du rapport entre patriarche et cardinal<sup>228</sup> ». Ainsi le futur pape Benoît XVI écrit-il, dans des propos qui font le lien avec ce que nous écrivions à l'instant des patriarcats honorifiques :

« Le cardinalat est une institution romaine ; il désigne à l'origine les diacres et les prêtres de Rome, aussi bien que les évêques de la province romaine de l'Église. Le patriarcat est une institution de l'Église universelle : il caractérise les évêques des églises principales, appelés originellement "primats", donc la forme qui réglait l'unité ecclésiale des grands districts de l'Église et leurs relations entre eux. Maintenant, visiblement, le cardinalat apparaît comme une fonction pour l'ensemble de l'Église (justement parce que l'ensemble de l'Église se trouve identifié à l'Église locale de Rome<sup>229</sup>) ; le patriarcat devient un titre honorifique, conféré par Rome. Et, en fin de compte, depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, un cardinal est placé

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Les textes de Vatican II et notamment sa constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*, tentent d'articuler les deux pouvoirs de juridiction qui semblaient se trouver en conflit à Vatican I. Très clairement, les affirmations de ce dernier sont explicitement reprises quant à la définition du pouvoir de juridiction du pape. Mais le n° 23 de *Lumen Gentium*, lui-même éclairé du n° 18, permet d'aller plus loin et d'équilibrer plus justement les choses. On peut lire en effet – dans la citation qu'en donne Jean-Marie Tillard dans son livre *L'évêque de Rome*<sup>252</sup> :

« Le Pasteur éternel a édifié la sainte Église, en envoyant les Apôtres comme lui-même avait été envoyé par son Père (Jn 20,21) ; il a voulu que leurs successeurs, c'est-à-dire les évêques, soient jusqu'à la fin des temps pasteurs de son Église.? Mais pour que l'épiscopat lui-même soit un et indivisible, il a mis à la tête des autres Apôtres le bienheureux Pierre, et a institué en lui un fondement perpétuel et visible de l'unité de foi et de communion (*LG* 18).

L'union collégiale apparaîtra aussi dans les relations mutuelles des évêques pris un à un, avec les Églises particulières et avec l'Église universelle. Le pontife romain, comme successeur de Pierre, est principe et fondement perpétuel et visible de l'unité, tant des évêques que de la multitude des fidèles. Les évêques, eux, pris isolément, sont principe visible et fondement de l'unité dans leurs Églises particulières, formées à l'image de l'Église universelle, dans lesquelles et à partir desquelles existe, une et unique, l'Église catholique. C'est pourquoi les évêques pris isolément

représentent leur Église, et tous ensemble avec le pape, ils représentent toute l'Église dans le lien de la paix, de l'amour et de l'unité (LG 23). »

Dans ces quelques lignes, on voit bien que l'on part non pas du pape comme chef d'un collège mais bien du collège des évêques comme succédant au collège des apôtres pour alors envisager le ministère du pape comme service de l'unité de ce collège – et même principe et fondement – comme le fut Pierre pour les apôtres. Il y a là un renversement à souligner. Au passage, on remarque que la lecture sous-jacente qui est faite de Mt 16,18, dont il est fait implicitement référence, établit Pierre lui-même comme le principe et fondement de l'Église, et non pas sa confession de foi comme y invitent certains écrits des pères et, de ce fait, certaines lectures orthodoxes<sup>253</sup>.

Notons de plus qu'il est clairement affirmé que les évêques ont chacun pour leur diocèse – appelés ici « Églises particulières » – ce même rôle d'unité, qu'ils en sont « le principe et le fondement » comme l'est le pape pour l'Église universelle. Le n° 27 de *Lumen Gentium* ajoute d'ailleurs – et nous citons là encore Jean-Marie Tillard – « que les évêques ont sur “leur” Église un pouvoir (*potestas*) qui est propre, ordinaire et immédiat (LG 27), qualificatifs que Vatican I employait pour caractériser le pouvoir (*potestas*) de l'évêque de Rome sur l'ensemble des communautés chrétiennes et des fidèles<sup>254</sup>. » Ceci dit, le décret *Christus Dominus* sur la charge épiscopale reprend les formulations de Vatican I quant au pape, ce qui pourrait mettre vraiment en « concurrence » les deux pouvoirs. On peut lire en effet au n° 2, § 1 :

« Dans l'Église du Christ, le pontife romain, comme

successeur de Pierre à qui le Christ confia la mission de paître ses brebis et ses agneaux, jouit, par institution divine, du pouvoir suprême, plénier, immédiat et universel pour la charge des âmes. Aussi bien, en sa qualité de pasteur de tous les fidèles, envoyé pour assurer le bien commun de l'Église universelle et le bien de chacun des Églises, il possède sur toutes les Églises la primauté du pouvoir ordinaire (CD 2,1)<sup>255</sup>. »

On voit bien avec ces deux citations de deux textes différents d'un même concile que celui-ci fut traversé lui aussi par des débats et des courants ecclésiologiques qui s'opposèrent et que nous avons donc à faire, en conséquence, à des compromis entre une ecclésiologie universaliste qui a marqué l'histoire de l'Église catholique romaine et une ecclésiologie de communion qui tend à trouver ses fondements dans une ecclésiologie eucharistique que nous osons dire plus traditionnelle. On sent bien cela, d'ailleurs, à la fin de la citation que nous avons faite de *Lumen Gentium* 23, à propos de l'articulation entre Églises particulières et Église universelle. En effet, en ecclésiologie orthodoxe – ecclésiologie eucharistique –, l'Église universelle est la communion des Églises locales – rassemblées autour de leur évêque y célébrant l'eucharistie. Les évêques sont égaux entre eux, la communion entre les Églises se faisant par la reconnaissance mutuelle de l'élection des évêques et par la célébration de l'eucharistie dans une foi commune. Il est impensable en ecclésiologie orthodoxe d'imaginer un évêque au-dessus d'un autre, ni même un évêque ayant le pouvoir d'agir et de décider dans un diocèse voisin<sup>256</sup>.

On touche avec cette question à une des limites des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



nomination ou l'élection des évêques<sup>300</sup>.

Nous sommes là dans quelque chose d'assez différent du synode des évêques mis en place à Vatican II qui, rappelons-le, n'est pas une instance de gouvernement à proprement parler mais une sorte de conseil consultatif au service de la primauté du pape<sup>301</sup>. Nous sommes également très loin du statut actuel des Conférences épiscopales dans l'Église catholique romaine, qu'elles soient nationales ou continentales, qui à ce jour ne sont que des lieux de réflexion pastorale et de concertation entre les évêques<sup>302</sup>.

L'évêque-primat, est tenu de réunir ce synode au moins une fois par an, comme le prévoit le canon 160 § 2 ; il le convoque, le préside, en donne l'ordre du jour – qui peut être complété par les questions apportées par les autres évêques. Il est également entouré d'un synode permanent, comme le prévoit le canon 115, synode composé de quatre membres désignés pour cinq ans dont un nommé par lui, les trois autres étant élus<sup>303</sup> ; ce synode se rassemble au moins deux fois par an<sup>304</sup>.

Parmi les Églises catholiques orientales, six sont patriarcales. Le pouvoir du patriarche y est ordinaire et propre<sup>305</sup> ; il ne lui est donc pas délégué par le pape ; la seule limite de ce pouvoir est celle du territoire canonique – nous l'avons déjà brièvement évoqué. Le patriarche ordonne les métropolitains de son Église et les autres évêques si le droit propre le prévoit<sup>306</sup> et il intronise les métropolitains et évêques de son Église, même ceux en dehors du territoire patriarcal<sup>307</sup>.

Quand un nouveau patriarche est élu, un certain nombre d'obligations sont prévues par le droit, notamment pour sa reconnaissance par les autres Églises et par le pape ; comme l'écrit René Metz :

« Le nouveau patriarche émet devant le synode des évêques la profession de foi et la promesse de remplir fidèlement son office. Sans tarder, le synode informera de l'élection le pontife romain et les autres patriarches. De son côté, le nouvel élu sollicitera du pontife romain la communion ecclésiastique ; ce n'est qu'après avoir reçu du pontife romain la communion ecclésiastique qu'il pourra convoquer le synode et ordonner des évêques.

Pour l'archevêque majeur, on notera une exigence de la part de Rome, qui mérite d'être relevée. Alors que le patriarche doit simplement solliciter du pontife romain la communion ecclésiastique, l'archevêque majeur, lui, doit solliciter du pontife romain la confirmation de son élection (c. 153, § 2) ; en cas de refus de la confirmation, on devra procéder à une nouvelle élection (c. 153, § 4)<sup>308</sup>. »

Notons enfin que le canon 178 dit d'un évêque éparchial qu'il « gouverne (son éparchie) comme vicaire et légat du Christ (et) il exerce (ce) pouvoir personnellement au nom du Christ<sup>309</sup> ». Cette mention est importante car elle reprend les termes mêmes que le concile Vatican II avait utilisés pour parler des évêques dans *Lumen Gentium* 27 mais que le Code de droit canonique de l'Église latine n'avait pas repris disant seulement du pape qu'il est vicaire du Christ<sup>310</sup>.

Chaque évêque éparchial, comme tout évêque de l'Église latine, est invité à se rendre régulièrement à Rome, pour une visite *ad limina* (canon 208) ; c'est une façon de signifier son lien et sa communion avec l'Église universelle ; de même il doit

nommer le pape dans la Divine Liturgie, comme le prévoit le canon 209<sup>311</sup> ; enfin, au moment de son élection ou de sa nomination, il doit – là encore, comme tout évêque de l'Église catholique romaine – « émettre la profession de foi et la promettre d'obéissance au pontife romain<sup>312</sup> ».

Nous le voyons – nous terminerons par là –, les Églises catholiques orientales sont donc particulièrement intéressantes pour le sujet qui nous intéresse – même si leur existence est une réelle question pour les Églises orthodoxes, voire un obstacle quant à une unité possible avec l'Église catholique romaine<sup>313</sup>. En effet, ces Églises catholiques orientales proposent une réelle mise en œuvre de la synodalité entre les évêques, déjà effective en monde catholique, dans une articulation par ailleurs plus équilibrée avec le pontife romain comme ministre de la communion entre les Églises – même s'il ne s'entoure pas aujourd'hui des patriarches pour des décisions engageant toute l'Église catholique mais du collège des cardinaux<sup>314</sup>. Ces Églises catholiques orientales sont ainsi comme une « porte ouverte » pour penser autrement la fonction de gouvernance dans l'Église catholique romaine, avec plus de subsidiarité et donc de façon plus décentralisée que cela ne l'est aujourd'hui, malgré les avancées réelles du concile Vatican II en matière de collégialité<sup>315</sup>.

Une prise en compte de cette synodalité ainsi vécue qui pourrait être progressivement mise en place dans l'Église catholique romaine – sur le modèle d'une Église *sui iuris* ou de plusieurs Églises régionales qui seraient chacune « de droit propre », comme le suggère un Ignace Ndongala Maduku cité plus haut – permettrait sans doute de trouver des chemins de convergence pour une unité envisageable avec les Églises

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'Orient quant à des fonctionnements à venir, mais quels appels seraient également à entendre.

Nous parlons au passé en ces quelques lignes car, de fait, le titre a été supprimé et il n'apparaît pas dans la liste qui a suivi l'élection du pape François. Ceci dit, les mêmes questions ne se posent-elles pas aujourd'hui, dans la recherche commune d'unité à poursuivre et à chercher, bien que l'Église catholique ne se reconnaisse pas comme « patriarcat d'Occident » ? Ne peut-on pas d'ailleurs voir dans cette suppression comme une porte ouverte pour d'autres chemins de collégialité dans l'exercice de l'autorité et du service de la communion entre les Églises ?

## **Supprimer le titre : ouvrir la possibilité de plusieurs « patriarcats » en « Occident » ?**

Pour répondre à cette question et ainsi achever ce mémoire mettons-nous à nouveau à l'écoute du théologien Joseph Ratzinger, en 1971, dans son livre *Le nouveau peuple de Dieu*<sup>339</sup> :

« L'image d'un État centralisé, que l'Église catholique offrit jusqu'au Concile, ne découle pas tout simplement de la charge de Pierre, mais bien de l'amalgame qu'on en fit avec la tâche de patriarche qui fut dévolue à l'évêque de Rome pour toute la chrétienté latine, et qui ne fit que croître tout au long des siècles. [...] Par suite, la tâche à envisager serait de distinguer à nouveau, plus nettement, entre la fonction proprement dite de successeur de Pierre et la fonction patriarcale ; en cas de besoin, de créer de

nouveaux patriarcats détachés de l'Église latine. Accepter de s'unir au Pape ne signifierait plus qu'on s'incorpore à une administration centralisée, mais seulement qu'on s'insère dans l'unité de la foi et de la communion<sup>340</sup>. »

On retrouve dans ces lignes ce que nous évoquions plus haut de la superposition des fonctions patriarcale – pour l'Occident – et primatiale – pour la communion des Églises – due en partie aux évolutions historiques plusieurs fois mentionnées dans notre travail, et notamment dues au fait que l'Église latine – et même l'Église de Rome –, après le schisme de 1054, s'est pensée comme étant la seule Église<sup>341</sup>.

Ce qu'il est intéressant de noter, c'est l'idée du futur pape Benoît XVI de « créer de nouveaux patriarcats détachés de l'Église latine ». On ne pourrait plus parler alors de patriarcat d'Occident au sens historique car celui-ci serait de fait subdivisé en plusieurs patriarcats. Ainsi Joseph Ratzinger écrit-il, à la page suivante de son livre :

« Finalement, on pourra peut-être, dans un avenir pas trop éloigné, se demander si les Églises d'Asie et d'Afrique, comme celles d'Orient, ne pourraient pas présenter leurs formes propres en tant que “patriarcats” ou “grandes églises”, ou quel que soit le nom que, dans le futur, porteront ces églises partielles dans l'Églises totale<sup>342</sup>. »

Si nous n'aimons pas cette expression d'« Églises partielles » car elle semble ne pas honorer la conception du concile Vatican II d'Églises locales – ou particulières – comme

réalisations de l'Église – universelle – en leur lieu<sup>343</sup>, retenons de cette citation l'appel à ce qu'on pourrait appeler des Églises régionales qui pourraient vivre sous le mode patriarcal. Certains objecteront que supprimer le titre de « patriarche d'Occident », c'est ne pas faire droit à la création d'autres patriarcats, par exemple continentaux. Au contraire, n'est-ce pas envisager que l'actuel patriarcat d'Occident – c'est-à-dire l'Église d'Occident aujourd'hui répandue dans le monde entier – puisse se scinder en plusieurs patriarcats ou Églises régionales ? On pourrait ainsi avoir une Église latine d'Europe occidentale, une Église latine d'Amérique latine, une Église latine d'Afrique, etc<sup>344</sup>. Il y aurait alors une communion d'Églises latines, comme il y a des Églises orthodoxes, appelées à vivre en communion les unes avec les autres et avec les autres Églises. Envisager ainsi les choses permettrait d'honorer l'histoire « catholique » ou « latine » de ces Églises régionales tout en les laissant accéder à une autonomie de rite et de discipline.

De plus, n'y aurait-il pas là une autre voie œcuménique qui s'entrouvrirait, pour les Églises ou communautés ecclésiales issues de la Réforme<sup>345</sup> ? Nous touchons là à un autre « monde » ? Mais en effet, si le dialogue se poursuit, positivement, et si nous arrivons même à nous reconnaître un jour comme Églises, notamment avec les anglicans, les luthériens et pourquoi pas les réformés<sup>346</sup>, alors il nous faudra prendre acte qu'il y a plusieurs Églises en Occident et donc que le patriarcat d'Occident n'est pas le « territoire canonique » de la seule Église catholique romaine. Supprimer le titre pourrait donc ouvrir à la reconnaissance d'autres Églises en Occident ou issues de l'Occident.

Faudra-t-il alors parler de « patriarcats » ou inventer ensemble – avec toutes les Églises concernées – un autre terme –

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



ZIZIOULAS Jean, *L'Église et ses institutions*, Cerf, coll. Orthodoxy, 2011, 528 pages.

## **Études de droit canonique**

EID Émile, « Rite – Église de droit propre – juridiction », in *L'année canonique* n° 40, 1998, p. 7-18.

METZ René, *Le nouveau droit des Églises orientales catholiques*, Cerf, 1997, 239 pages (notamment le chapitre I de la 1<sup>re</sup> partie et les chapitres II à IV de la 2<sup>e</sup> partie).

VASIL Cyril, « Le principe de la synodalité dans les Églises patriarcales selon le CCEO », in *L'année canonique* n° 40, 1998, p. 87-117.

## Postface

Ce n'est pas sans un quelconque plaisir que je vois la publication de l'ouvrage du père Christophe Delaigue qui vient non seulement couronner un parcours académique exemplaire à l'Institut supérieur d'Études œcuméniques de l'Institut Catholique de Paris, mais qui constitue aussi un jalon important dans le rapprochement entre les Églises sœurs catholique et orthodoxe.

Cet ouvrage pose la question cruciale de la place de l'évêque de Rome dans la communion des Églises. Depuis plus de cinquante ans, le dialogue entre ces deux Églises constitue un moteur œcuménique de tout premier ordre. Après des siècles de crispations fratricides, de controverses théologiques sanglantes, les christianismes d'Orient et d'Occident ont appris à se redécouvrir. Dans cette redécouverte, ils ont aussi pris conscience de la nécessaire recherche de l'unité. Sans elle, le message même de l'Évangile est galvaudé. Comment comprendre autrement l'injonction du Christ au soir de sa passion : « Je ne prie pas seulement pour eux, je prie aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi : que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils sont en nous eux aussi, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (17, 20-21) ?

Devant un tel commandement, personne ne peut rester insensible à la division qui affaiblit le corps ecclésial. Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un important chemin a été parcouru. Orthodoxes et catholiques se sont engagés parallèlement dans un processus conciliaire marqué par la dimension œcuménique. Que ce soit les fermentations du concile panorthodoxe ou

encore l'avènement de Vatican II, il est bon de constater l'effort de convergence théologique et ecclésiologique qui prend une forme tangible au cours de la rencontre historique entre le pape Paul VI et le Patriarche œcuménique Athénagoras à Jérusalem, en 1964. Le dialogue officiel entre catholiques et orthodoxes est initié par un baiser fraternel. Le dialogue est dit de charité, avant de rapidement devenir un dialogue de vérité, à partir de 1979. Un nouveau pape, Jean-Paul II, un nouveau Patriarche, Dimitrios, une nouvelle étape est franchie avec la création de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe. Ses travaux, d'abord sur des thèmes relevant de la communauté de la foi, se sont rapidement tournés vers des questions ecclésiologiques, à savoir notamment la relation entre la primauté et la synodalité dans la vie de l'Église. L'assemblée de Ravenne en 2007 produit à cet égard un document important qui interroge l'interdépendance de ces aspects de la vie de l'Église. Certes, le document constate des différences d'appréciation historique et théologique entre les deux traditions confessionnelles. Le document déclare notamment : « Alors que le fait de la primauté au niveau universel est accepté en Orient comme en Occident, il existe des différences de compréhension concernant la manière dont cette primauté doit être exercée et également concernant ses fondements scripturaires et théologiques » (§ 43,2).

La véritable question à laquelle tente de répondre le père Christophe Delaigue est de comprendre la compatibilité des ecclésiologies universelle et eucharistique. Car il ne peut y avoir de primauté sans synodalité, de même il ne peut y avoir de synodalité sans primauté. Le passage de l'un à l'autre est identique au lien de communion qui unit l'Église universelle

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Joachim III en 1902, envoyée directement à toutes les Églises, « les patriarches se rendaient bien compte que la pentarchie ne répondait plus à la situation nouvelle créée par la réapparition sur la scène de l'histoire mondiale des chrétientés orthodoxes qui s'étaient émancipées de quatre siècles de domination musulmane ». C'est le début d'un désir de concile panorthodoxe, avec la mise en place de conférences préparatoires. Parlant ensuite du patriarche Athénagoras Ier et de l'eucharistie qui est le sacrement de l'unité, Elie Mélia ajoute, p. 100-102 : Constantinople est le centre de la communion car « c'est par leur accord avec le centre que les Églises constituent un corps unique et indivisible. [...] Toute collégialité suppose des relations interpersonnelles et l'unité y est nécessairement assumée par un primat élu, en tant que chef de l'Église locale reconnue première parmi les autres, car au-delà de la communauté sacramentelle eucharistique, il s'agit d'instance de concertation interecclésiale ».

43. Michel DYMYD, « Les enjeux de l'abandon du titre de patriarche d'Occident », in *Istina* LI, 2006, n° 1, p. 25-27.

44. Michel DYMYD, protopresbytre de l'Église Gréco-catholique d'Ukraine, est à notre connaissance la seule voix d'une Église catholique orientale qui ait réagi sur le sujet qui nous occupe ; *Istina* LI, 2006, n° 1, p. 24-32.

45. Michel DYMYD, *Istina* LI, 2006, n° 1, p. 26. Il cite ici Jean-Marie TILLARD, *L'évêque de Rome*, Cerf, 1984, p. 225.

46. Michel DYMYD, *Istina* LI, 2006, n° 1, p. 28, où il donne dans son entier la citation suivante de Hermann POTTMEYER dans *Le rôle de la papauté au troisième millénaire*, Cerf, 2001, p. 173 : « En Occident, il y avait le patriarcat latin de l'Évêque de Rome. Ce n'est que lorsqu'après le schisme entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident, le patriarcat d'Occident coïncida avec l'Église catholique romaine, que la structure duale, à deux membres, prit la place de la structure triadique. C'est alors seulement que l'Église d'Occident cessa d'être une communion d'Églises et que l'on en arriva à l'uniformité et au centralisme. »

47. Nous aborderons cette question à partir de la page 134, à la suite du théologien et futur pape Joseph Ratzinger.

48. Michel DYMYD, *Istina* LI, 2006, n° 1, p. 30-31.

49. Yves CONGAR, « Le pape, patriarche d'Occident », in *Église et Papauté*, Cerf, 1994, p. 11-30 (chapitre I).

50. *Ibid.*, p. 15.

51. Jean MEYENDORFF, « L'organisation ecclésiastique dans l'histoire de l'Orthodoxie », in *Orthodoxie et Catholicité*, Seuil, 1965, p. 21-49.

52. *Ibid.*, p. 23.

53. Cf. *ibid.*, p. 22, quand il définit ce qu'il appelle l'« épiscopat monarchique » : « Un président unique dans chaque communauté, entouré par des “presbytres” comme le “Sénat” des apôtres entourait le Christ (cf. saint Ignace d'Antioche). »

54. *Ibid.*, p. 23.

55. Hervé LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », in *Initiation à la pratique de la théologie*, tome III, 1993, p. 278.

56. Jean Meyendorff cite ici Irénée de Lyon qui parle de l'Église de Rome en ces mots : « La très grande Église, très ancienne et connue de tous, fondée et constituée à Rome par les très glorieux apôtres Pierre et Paul » (*Adversus Haereses* III, 3, 2).

57. Jean MEYENDORFF, p. 25-26.

58. Bernard FLUSIN, « Évêques et patriarches. Les structures de l'Église impériale », in *Histoire du christianisme* (sous la direction de J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ et M. VENARD), tome III : *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Desclée, novembre 1998, p. 485-543 (chapitre I de la quatrième partie : « Organisation et vie spirituelle dans l'Église impériale »).

59. *Ibid.*, p. 485.

60. Jean Meyendorff précise là, dans la note 2 p. 28, que cette réunion biannuelle d'un concile régional est « l'origine des “Synodes” [des] Églises autocéphales modernes, seuls habilités à décider les consécrations épiscopales ». Bien qu'il ne dise pas dans quel texte ces réunions régionales sont instituées, précisons qu'il en est fait mention dans les *Constitutions apostoliques*, livre VIII, canon 37 : « Les évêques tiendront assemblée deux fois par an, pour y étudier ensemble la doctrine de la foi et résoudre les litiges ecclésiastiques qui surviendront ; une première fois dans la quatrième semaine de la Cinquantaine, la seconde fois, le douze du mois Hyperberetaos » (*Sources chrétiennes* n° 336, traduit et annoté par Marcel Metzger, Le Cerf, 1987, p. 287).

61. Jean MEYENDORFF, p. 28-29. On pourra également se reporter à ce qu'en dit Hervé Legrand dans « La réalisation de l'Église en un lieu », déjà cité, p. 278 et dans le renvoi qu'il dit des évêques entre eux, p. 199.

62. Jean MEYENDORFF, p. 29. Si Nicée entérine ce parallélisme institutionnel c'est donc qu'il était déjà existant, comme le fait par exemple remarquer Cyrille Argenti dans sa contribution au document du Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *La primauté romaine dans la communion des Églises*, Cerf, 1991, p. 107-108 : « Sans doute bien avant le premier concile œcuménique (325), les Églises locales d'une même province

romaine (éparchie) s'organisent autour de la ville mère (métropole) et de son évêque, le métropolitain. » Cyrille Argenti cite alors le canon 34 des *Constitutions apostoliques* dont fait mention le canon 15 de Nicée et il précise qu'il s'agit là d'une définition de la conciliarité, un « modèle d'unité » avec le métropolitain comme centre d'unité. Ce canon 34 nous dit : « Il faut que les évêques de chaque nation sachent lequel d'entre eux est le premier, qu'ils le considèrent comme leur chef et ne fassent rien d'important sans son accord ; chacun ne s'occupera que de ce qui concerne son district et les territoires qui en dépendent ; mais que le chef ne fasse rien non plus sans l'accord de tous ; ainsi la concorde règnera-t-elle et Dieu sera-t-il glorifié, par le Christ dans l'Esprit Saint. » (*Constitutions apostoliques*, volume III, *Sources chrétiennes* n° 336, Cerf, 1987, p. 285). Ce canon 34 est souvent cité aujourd'hui encore par les Églises orthodoxes comme « modèle » d'organisation ecclésiale et comme pouvant servir de base pour le dialogue ecclésiologique avec l'Église catholique notamment.

63. *Les conciles œcuméniques*, volume 2\*, *Les décrets de Nicée à Latran V*, sous la direction de Giuseppe Alberigo, Cerf, 1994, p. 41 – nous l'abrégerons désormais CO2\*.

64. Bernard FLUSIN, p. 526.

65. Jean MEYENDORFF, « La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine », in *Orthodoxie et Catholicité*, Seuil, 1965, p. 50-76.

66. *Ibid.*, p. 54.

67. Canon 4 du concile de Nicée : « Le plus convenable est qu'un évêque soit établi par tous les évêques de l'éparchie ; si la chose s'avérait difficile, soit en raison d'une nécessité urgente, soit à cause de la longueur de la route, il faut de toute façon que trois évêques se réunissent au même endroit – les absents aussi donnant leur suffrage et exprimant leur consentement par écrit – et fassent l'ordination. Que l'autorité sur ce qui se fait revienne dans chaque éparchie à l'évêque métropolitain » (CO2\*, p. 39).

68. Jean MEYENDORFF, p. 54. Sur cette question-là du siège d'Alexandrie, on peut également se reporter à ce qu'en dit Alexandre SCHMEMANN, dans le chapitre IV : « La notion de primauté dans l'Église orthodoxe », de l'ouvrage collectif *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Delaschaux et Niestlé, 1960, p. 140.

69. CO2\*, p. 43.

70. Pierre BATTIFOL, *Le siège apostolique*, Paris, 1929, p. 169, cité par Jean MEYENDORFF, note 3, p. 55.

71. Jean MEYENDORFF, p. 55.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



œcuménique mais dont le statut est justement source de litiges avec Moscou...?

181. Cf. Jean MEYENDORFF et Aristeides PAPADAKIS, p. 242-274.

Le rétablissement d'un patriarcat latin de Jérusalem en 1847 ravivera la mémoire historique de ces événements du XIII<sup>e</sup> siècle et donnera l'impression au monde orthodoxe que Rome réitère, ne reconnaissant toujours pas l'existence d'une Église sur place ; c'est pour cela – comme l'écrit Grigorios Papatomas dans son article « Du culturalisme ecclésiologique du deuxième millénaire vers une autre aberration ecclésiologique canonique : l'*universalisme ecclésiastique* », in *Istina* LV, 2010, n° 2 (avril-juin) – que « la reviviscence du patriarcat latin de Jérusalem en 1847 [...] a suscité la réaction synodale violente des Patriarcats orthodoxes – Jérusalem 1848 » (notes personnelles de l'auteur, p. 6/22). On peut également lire dans l'encyclopédie *Catholicisme*, colonne 799 : « Comment ne pas voir, dans un tel point de vue latin [en l'occurrence la bulle d'érection du patriarcat latin], le summum de l'étroitesse qu'ont infligée à la théologie et au droit en Occident plusieurs siècles de séparation d'avec l'Orient ? »

182. Cf. Jean MEYENDORFF, p. 36, qui écrit : « Ce fut une terrible surprise pour l'ensemble de la chrétienté orientale, renfermée dans son orgueilleuse culture et son orthodoxie traditionnelle, que de voir un jour arriver en Orient la jeune puissance des Croisés. Et lorsque cette puissance se détourna de son but véritable, pour mettre honteusement à sac la "Reine des Villes", l'orgueilleux mépris des Orientaux se transforma en une haine farouche des Latins, que de nombreux siècles ne parviendront pas à éteindre. »

183. On pourra notamment lire avec intérêt la contribution de Michel Stavrou dans le volume du COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *Catholiques et orthodoxes : les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, 2004, p. 29-66 : « La situation ecclésiale des régions grecques sous domination latine au temps des croisades. Pratiques et ecclésiologies. »

184. Jean MEYENDORFF et Aristeides PAPADAKIS, p. 492.

185. On peut se reporter à Jean MEYENDORFF et Aristeides PAPADAKIS, p. 491-497, où ils nous expliquent combien le succès des Turcs et la rapidité du renversement de Constantinople sont liés aux conséquences des croisades. Hilarion Alfeyev explique bien, dans les pages 117 et suivantes, que c'est cette invasion turque qui poussa l'empereur, encore vassal du sultan, à se tourner vers l'Occident, pour demander son aide ; le pape accepta à la condition qu'un accord d'union soit signé ; c'est le concile de

Ferrare-Florence qui ne fut toutefois pas reçu et qui n'assura même pas la survie de l'empire? Ainsi Jean Meyendorff écrit-il lui aussi dans *Orthodoxie et Catholicité*, p. 80-81 : « Durant l'époque qui nous occupe, les empereurs de Byzance ont été les initiateurs de la plupart des négociations d'union qui ont mis face à face Grecs et Latins. Il ne fait pourtant aucun doute que l'intérêt politique, notamment l'espoir de voir l'Occident organiser une croisade contre les Turcs, n'ait été le principal mobile qui a amené les empereurs à ces négociations. »

186. Job GETCHA, « La primauté du patriarche œcuménique dans l'Empire ottoman », in *Istina* LIV, 2009, n° 1 (janvier-mars), p. 17. Nous suivons très largement cet article (p. 17-28) dans ces pages..

187. *Ibid.*, p. 17.

188. *Ibid.*, p. 18.

189. *Ibid.*, p. 19.

190. Cette période eut ses moments sombres et ses questions et difficultés, comme on peut s'en douter ; cf. Olivier CLÉMENT, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Fayard, 1969, p. 34-35.

191. Job GETCHA, p. 19-20.

192. *Ibid.*, p. 21.

193. *Ibid.*, p. 22.

194. *Ibid.*, p. 22.

195. Cf. Nicolas AFANASSIEFF, *L'Église qui préside dans l'Amour*, chapitre I du livre, p. 9-64.

196. Job Getcha ajoute à cela le fait nouveau de la translation d'un siège patriarcal à un autre, le plus souvent vers celui de Constantinople, ce qui était alors une sorte de « promotion » – le fait inverse a existé également et renforce bien cette idée, par la négative : on pouvait aussi être « rétrogradé » (cf. p. 25)...

197. Job GETCHA, p. 27. Aux pages 25-26, l'auteur précise que des éléments de synodalité furent conservés, ce qui ferait du patriarche œcuménique, à cette époque-là, un *primus inter pares* quand même.

198. Le traité de Lausanne mettant définitivement fin à l'empire ottoman et donnant naissance à la Turquie est signé le 29 octobre 1923.

199. À propos de ces querelles christologiques et des divisions qui en résultèrent, on se reportera à Jean MEYENDORFF, *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens*, notamment les chapitres IV et VIII.

200. Jean MEYENDORFF, *Orthodoxie et Catholicité*, p. 44.

201. Cf. *Catholicisme*, colonne 798.

202. Hilarion ALFEYEV, p. 290.

203. Grigorios PAPATHOMAS, « Du culturalisme ecclésiologique du deuxième millénaire vers une autre aberration ecclésio-canonique : l'universalisme ecclésiastique », in *Istina* LV, 2010, n° 2 (avril-juin) ; notes personnelles de l'auteur p. 13/22. L'expression « co-territorialité non extérieure » est utilisée et expliquée p. 14/22.

204. Cf. Hyacinthe DESTIVELLE, « Chronique des chrétiens de l'Est depuis la chute du Mur de Berlin (1989-2009) », in *Istina* LIV, 2009, n° 1 (janvier-mars), p. 37-98.

205. Cf. Jean-Claude LARCHET, *L'Église, Corps du Christ. II : Les relations entre les Églises*, op. cit., p. 108 et suivantes.

206. Cf. Jean MEYENDORFF, *Orthodoxie et Catholicité*, p. 46.

207. Michel Stavrou écrit dans son article « La primauté de l'évêque de Rome dans la communion des Églises », Bulletin ET 19 (2008/2) p. 37 : « L'orthodoxie mondiale ressemble aujourd'hui à une confédération de quatorze Églises autocéphales partageant l'unité de la foi et des sacrements » ; et Bartholoméos I<sup>er</sup>, dans *À la rencontre du mystère*, p. 36 : « Composée de plusieurs Églises patriarcales autonomes, [l'Église orthodoxe] constitue une forme de fédération internationale au sein de laquelle chaque Église locale maintient son indépendance tout en demeurant dans l'unité de la foi et de la liturgie. » La question n'est pas tant autour du mot « fédération » – même s'il sonne plutôt « protestant » et que je lui préfère théologiquement celui de « communion » – que sur le glissement de vocabulaire – et donc d'ecclésiologie, me semble-t-il – qui s'opère quand on passe de la notion de local ou de territorial (une Église est toujours une Église en un lieu, célébrant l'eucharistie en communion avec son évêque) à celle d'autocéphalies nationales et culturelles – dont parle Grigorios Papathomas dans son article que nous avons déjà cité.?

208. Cf. Jean-Claude LARCHET, p. 113-114.

209. Nous renvoyons quant à ces développements historiques à un article qui pose le contexte des évolutions politiques et ecclésiales entre le VI<sup>e</sup> siècle et la rupture de 1054 et à deux ouvrages permettant de comprendre les évolutions historiques en Occident, au cours du deuxième millénaire :

- Frédéric CRÉHALET, « La primauté du pape, évolutions et réception du V<sup>e</sup> siècle au XI<sup>e</sup> siècle », in *Lumière et Vie* n° 274, « L'émergence de la papauté », avril-juin 2007, p. 73-882.

- Claude BRESSOLETTE, *La papauté*, L'Atelier, coll. « Tout simplement » n° 36, 2002, 169 pages (ouvrage de vulgarisation mais intéressant et synthétique sur ces questions historiques) ;

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

personnelles de l'auteur, p. 4/22).

330. Cf. Joseph FAMÉRIÉE dans sa contribution au colloque de l'AETC, « La fonction du pape. Éléments d'une problématique », note 6 p. 66.

Notons, de plus, que dans l'extrait de Jean-Paul II cité en début de ces pages de conclusions, nous remarquons l'insistance avec laquelle il parle de son ministère en tant qu'il est évêque de Rome ainsi que la mention, reprenant *Lumen Gentium* au n° 27, que tous les évêques sont comme lui et avec lui « vicaires et légats du Christ ».

331. Pour approfondir cela, on pourra lire par exemple la troisième partie du recueil de contributions du Comité mixte catholique-orthodoxe en France sur *Les enjeux de l'uniatisme* : « Dans le sillage de Balamand, se redécouvrir comme Églises sœurs », p. 301-412 ; notamment, pour les questions qui se posent dans l'Église catholique romaine, Hervé Legrand, « L'ecclésiologie des Églises sœurs, clé de la déclaration de Balamand, a-t-elle plein droit de cité dans l'Église catholique ? », p. 357-400.

332. Ces expressions sont d'Yves CONGAR, « Le pape, patriarche d'Occident », *Église et papauté*, Cerf, 1994, p. 11.

333. Sur cette superposition ou confusion des deux rôles, c'est Joseph Ratzinger qui emploie l'expression d'« amalgame », dans *Le nouveau peuple de Dieu*, p. 68. On peut y lire : « L'image d'un état centralisé, que l'Église catholique offrit jusqu'au Concile, ne découle pas tout simplement de la charge de Pierre, mais bien de l'amalgame qu'on en fit avec la tâche patriarcale qui fut dévolue à l'évêque de Rome pour toute la chrétienté latine, et qui ne fit que croître au cours des siècles. » Alphonse Borras dans sa contribution déjà citée au colloque de l'AETC va dans le même sens : « À partir du moment où l'évêque de Rome, patriarche d'Occident, n'exerçât plus ses fonctions primatiales de pape que sur le patriarcat d'Occident, la confusion entre le patriarcat et la primauté entraîna la prétention d'exercer sur l'ensemble de l'Église universelle – *de facto* excluant les Églises orientales et se limitant à l'Église d'Occident – le pouvoir de gouvernement que l'évêque de Rome avait sur l'Église latine » (p. 116).

334. Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, « Communiqué concernant la suppression du titre de "Patriarche d'Occident" », *Istina* LI, 2006, n° 1, p. 10.

335. Cf. Michel DYMYD, « Les enjeux de l'abandon du titre de patriarche d'Occident », in *Istina* LI, 2006, n° 1, p. 25-27.

336. Cf. Grigorios PPATHOMAS, notes personnelles de l'auteur p. 13-14/22. Nous y faisons référence p. 100.

337. Du côté orthodoxe aussi, pour une part, avec les autocéphalies

successives et la création de nouvelles Églises, certaines se disant patriarcales, et certaines sur un territoire où une autre Église est déjà présente.

338. Cf. notamment Yves CONGAR, p. 19-20 : « La création de patriarches latins à la suite de la quatrième croisade a conduit à l'idée que les privilèges patriarcaux étaient une concession venant de la papauté, idée exprimée en toutes lettres dans la profession de foi au nom de l'empereur Michel Paléologue, le 6 juin 1274, au concile d'union (!) de Lyon, dans une formule qui a été répétée par la suite, soit dans des professions de foi imposées à des Orientaux, soit même encore par Zinelli au concile Vatican I dans l'important discours du 5 juillet 1870 fait au nom de la Députation de la foi. C'est pourtant faux. »

339. Les lignes qui suivent sont citées ou évoquées dans bon nombre d'ouvrages ou d'articles lus pendant nos recherches ; c'est dire l'importance des pistes qu'elles pourraient ouvrir et les attentes qu'elles semblent susciter.?

340. Joseph RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, op. cit., p. 68.

341. N'oublions pas pour autant qu'il y a toutefois eu des tentatives d'union, donc une forme de reconnaissance de l'existence d'Églises en Orient.?

342. Joseph RATZINGER, p. 69.

343. Nous pensons ici au titre de la contribution d'Hervé Legrand dans le tome III de *l'Initiation à la pratique de la théologie*, Cerf, 1993 (3<sup>e</sup> édition), p. 134-346 : « La réalisation de l'Église en un lieu ».

344. Faudra-t-il, d'ailleurs, parler d'Églises « latines » ou d'Église « catholique occidentale » de tel et tel lieux ??

345. Nous utilisons à dessein cette expression même si les textes officiels préfèrent parler de « communautés ecclésiales » par rapport aux « Églises » issues de la Réforme. Nous ne voulons pas – et nous ne pouvons pas dans le cadre de cet ouvrage – entrer dans ces débats ecclésiologiques là.

346. Je n'ose pour l'heure ajouter les évangéliques à cette liste car nos ecclésiologies sont encore très loin de pouvoir un jour se rencontrer ; avec les réformés, nous sommes quand même un peu plus proches, et nos liens sont plus étroits avec les luthériens...? Pour prendre une image, on pourrait dire qu'il y a comme des cercles concentriques...?

347. Dans le fait, il faudrait que le pape redevienne vraiment et effectivement évêque de Rome...?

348. Jean-Marie TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, p. 334-335 ; cité par Alphonse BORRAS, « Considérations corrélatives sur

l'exercice de la primauté romaine », p. 113.

349. Nous profitons de cette question pour citer Hermann POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire*, p. 161-162 : « Si la communion est la forme fondamentale de l'Église en tant que sacrement du Règne de Dieu, alors cette forme fondamentale est déterminante aussi pour la forme donnée au ministère de Pierre et à l'exercice de la primauté. Mais il existe également, à l'inverse, de bonnes raisons d'affirmer la nécessité d'un ministère pétrinien, exercé comme ministère de la communion, pour que la communion soit effective. » Il ajoute, p. 164 : « Dans une Église qui doit prendre de plus en plus la forme d'un [sic] communion d'Églises particulières, le ministère pétrinien gagne en importance – non pas comme une instance de régulation omniprésente et qui commande tout, mais comme un ministère de vigilance assurant une fonction subsidiaire, comme centre de la communion et comme signe et instrument efficace pour l'unité de l'Église qui est un don et une tâche qui viennent de Dieu. [...] Ce qui est déterminant pour une telle primauté de la communion, pour sa force symbolique et pour son autorité, c'est qu'elle puisse être reconnue comme fondée dans une disposition divine, à savoir la mission confiée à Pierre. C'est uniquement comme ministère qui a son fondement dans une mission reçue du Christ, qui est exercé en son nom et conformément à son exemple, qu'un tel ministère peut et est en droit d'exister dans l'Église sans que soit mis en cause le fait que c'est le Christ qui est le Seigneur et la Tête de l'Église. Cette haute revendication est en même temps l'obligation la plus haute d'exercer ce ministère conformément à l'Évangile. »

350. Cf. Frans BOUWEN, « L'avenir des Églises orientales unies », in COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *Les enjeux de l'uniatisme*, p. 411 ; il écrit notamment, quant à l'avenir de ces Églises « en cas de rétablissement de la pleine communion entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe » : « Cesseront-elles purement et simplement d'exister comme communautés distinctes, pour se fondre dans les Églises orthodoxes locales ? Certains, dont des théologiens et des évêques des Églises orientales unies elles-mêmes, le pensent et le disent ouvertement. Avec le retour à l'unité, ces Églises auraient perdu leur raison d'être et accompli leur mission. D'autres laissent entrevoir que ces Églises, tout en étant en communion avec les orthodoxes, pourraient continuer à exister comme communautés distinctes, au moins un certain temps, du fait d'avoir acquis une identité bien spécifique après plusieurs siècles d'existence. »

351. Pour Michel Stavrou, dans sa contribution à la troisième partie du volume du Comité mixte catholique-orthodoxe en France sur *Les enjeux de*

*l'uniatisme*, il est évident que dans une démarche de reconnaissance de sororité entre les Églises – c'est-à-dire entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine –, il n'y a pas de place pour les Églises uniates : « Parler d'Églises sœurs à propos de communautés dont le statut ecclésial pose problème serait un non-sens du point de vue de l'ecclésiologie orthodoxe : par exemple, le patriarcat grec-catholique d'Antioche ne saurait être considéré comme "Église sœur" du patriarcat (orthodoxe) d'Antioche, puisque, de par sa fondation, il constitue une sorte de double ou de clone ecclésial de cette Église. Cela n'enlève rien au fait que les membres de cette communauté doivent être considérés avec la charité qui convient et sans condescendance, comme des frères chrétiens engagés eux aussi sur le chemin de l'unité. Le régime actuel des Églises catholiques unies ne peut être accepté qu'en vertu du principe d'économie, comme l'a souligné expressément en 1995 le patriarche Batholomé » ; Michel STAVROU, « *Les ambigua* du document de Balamand », p. 340-341.

352. Nous renvoyons à la toute première page de notre partie introductive, note 10, p. 19.

353. Bien que ce soit le même Joseph Ratzinger qui débattait avec Walter Kasper, peu de temps avant d'accéder au siège de Pierre, de l'antériorité ou de la priorité ontologique de l'Église universelle sur les Églises locales – nous l'avons déjà assez longuement évoqué dans la note 267, p. 129-130.

Nous n'ignorons pas qu'il y a là une réelle question qui se pose quant à ces pistes œcuméniques que nous osons soutenir – en tout cas ouvrir – dans ces pages de conclusions...

354. Nous pensons par exemple au rattachement à l'Église catholique romaine d'une frange de fidèles anglicans, et celui un moment annoncé de luthériens, qui conserveraient chacun leurs rites, leur liturgie, et donc leur patrimoine spirituel et ecclésial propre, tout en intégrant l'Église latine.

355. Après s'être entouré de huit cardinaux pour l'aider à réformer la curie et l'envisager de manière plus collégiale, il faudra voir par exemple ce qu'il en est d'une réelle synodalité qui pourrait être permise par une plus grande place donnée aux Conférences épiscopales – comme le pape François l'a lui-même suggéré. Car pour l'heure, il a surtout introduit de la collégialité au service de sa primauté...